حول فلسفة المستقبل، او اسبينوزا فيما ابعد من نيتشه.

صالح مصباح *

«لست أزعم ان فلسفتي هي الأفضل،
ولكنني (مع ذلك) ادرك (انها) الفلسفة الحق»
(اسبينوزا من رسالة إلى البار بورغه 1675)

هناك رغبة حركت كل الفلاسفة تقريبا – أو على الأقل كبار الفلاسفة – من افلاطون إلى هيدجر – وهي ان تكون فلسفاتهم خاتمة مطاف كل الفلسفة. فرغم كون أغلبهم ينزع نحو إعتبار التفلسف شوق لا ينتهي وحركة لا تهدأ، فإنهم كانوا دوما يريدون الابقاء على طلبهم هذا ضمن حدود معقولة. ولقد كان هذا شأن نيتشه، اذ أنه عندما اعتبر فلسفته فلسفة مستقبل، فانه انما كرر ما قاله جل الفلاسفة الذين انما ارادوا لفلسفة ما هي فلسفة كل واحد منهم، ان تكون نهاية الفلسفة. ولذلك فلا نعتقد ان ما ورد من صورة نيتشه عن نفسه في كتابه «**هذا هو الإنسان**» (245-284; 333-341 ,1974, b) يخرج عن ذلك التقليد، هذا رغم جمال عبارته، بل وسحرها.

هذا أولا، ونحن نعرف أيضا، أن علاقة الفلاسفة في ما بينهم قلما كانت علاقة ودّ، ولعل هذا الوضع هو بالذات الذي شبهه كانط يوما «بحالة طبيعية» كالتي كان قد وجدها هوبز تسم الاجتماع الانساني في غياب سلطان رادع «يزع الناس بعضهم عن بعض» حسب عبارة خلدونية شهيرة. ونحن نجد أن علاقة فريدريك نيتشه بفلسفة باروخ اسبينوزا انما هي من هذا القبيل، فهي تتراوح بين الاعجاب، ومحاولة الاحتواء، وبين التأوّل، والنقد الجارح – الأمر الذي جعل بعض الشراح يسم علاقة الفيلسوفين بانها من نوع علاقة «الاخوة الاعداء» (Yovel, 1992, 399). ونجد في قصيد يوجهه نيتشه

* كلية العلوم الانسانية والاجتماعية – تونس

لاسبينوزا كل ما اشرنا من التباس علاقة الفيلسوف الالماني بفلسفة الفيلسوف الهولندي، يقول الأول في تاريخ خريف 1884 :

«إلى اسبينوزا،
ناظرا بكل وجد إلى «الواحد/الكل»، حبا الهيا،
فرحا بانه انما قد عقله.
اخلع نعليك ! هذه الأرض قدّست ثلاثا.
ولكن، خلف هذا الحب الملتهم، انما تتخفى نار ثأر، وتدغدغ،
انها الحقد اليهودي يأكل الرب اليهودي...
ترى هل عرفتك، ايها الزاهد ؟ (Nietszche 1974. c .124-125)

هذا القصيد يجمع كل امارات الالتباس الذي أشرنا إليه، فهو يعبّر في ذات الوقت، عن انبهار، وعن حيرة، بل وعن نوع من التماهي. إذ أن الحقد الذي يتكلم عنه نيتشه عند اسبينوزا يمكن ان نفهمه على غرار ليوشتراوس بان نيتشه انما يبني صورة عن اسبينوزا، هي صورته هوعن ذاته، مستعملا الجدل الهيغلي، فيصبح بموجب ذلك اسبينوزا، انما أفنى الرب اليهودي ثأرا من الرب اليهودي ذاته. تماما مثلما ان وعي نيتشه المسيحي، هو في أصل ثورته على الرب المسيحي (L.Strauss .1991 .302). وان هذه المماهاة، انما ترفع بالنسبة إلى نيتشه شعوره بالحيرة، وتذكره بأن له سلف، وأي سلف ! كما سبق ان قال هو ذاته منذ ثلاث سنوات خلت (1881)، وسيتذكر ذلك لاحقا (1974. 296-298) وإن بصدد الكلام عن عزوف الفلاسفة عن الزواج !

ونحن هنا إنما نريد ان نتوقف بعض الشيء عند نوعية العلاقة التي يمكن ان تربط ليس فقط نيتشه باسبينوزا، بل وأيضا قراءة اسبينوزا بنيتشه[1].

ولكن قبل ذلك نريد ان نقول كلمة عن معنى «أبعد» التي وردت في عنوان هذه الورقة، فنحن انما نقصد بها المفاضلة بين اسبينوزا ونيتشه، مفاضلة تميل لفائدة الأول. فهي تعني أولا ان كون نيتشه لاحقا لاسبينوزا لا يعني ان الأول قد جبّ الثاني، بل أن المدى - جدة الأسئلة وطرافتها - التي لفلسفة الثاني لم يكافئه مدى فكر الأول، بل أكثر من ذلك أن هذا الأخير إنما يجد مكانه ضمن سابقه. ولذلك فنحن نعتقد خلافا لدولوز. أنه ليس

(1) نجد ان الكتابات التي اهتمت بالعلاقة موضوع نظرنا. هي بالاساس إما تنظر في الرابطة تاريخيا. وهذا شأن الدراسات التاريخية واهمها أطروحة غير منشورة
William S. Wurzern, **Nietzsche et Spinoza**, Universite de Fribourg 1974. وإما دراسات تنظر إلى اسبينوزا من منظور نيتشة واهمها على الاطلاق اعمال دولوز ومن نحا منحاه. وكذلك ليوشتراوس وإن على طريقته. وإما دراسات تنظر إلى نيتشة نفسه من منظور سبينوزي انظر مثلا Shlomo Pines. 1998. وإما من منظور سبينوزي ماركسي. وأهم هذه الاعمال على الاطلاق هي (1998. 1997. 1995. 1982) T.Negri. أولا ثم (1984) A.Tosel.

هناك «تماه كبير» بين اسبينوزا ونيتشه، بل أن الثاني انما يصبح بعضا من الأول (Deleuze. 1991.185)، وهذا ما سيجعل اسبينوزا في تقديرنا اكثر راهنية من نيتشه، ويجعل فلسفته، ان لم تكن فلسفة المستقبل، فانها على الأقل فلسفة مستقبل.

ان ذلك يعني اننا قد استعملنا عبارة نتشوية (Jenseits von) تترجم عادة «في ما وراء» لتقويم نيتشه ذاته، وذلك من مقام تأويلي محدد هو اسبينوزا : انطلاقا من نصوصه هو (نيتشة) بالذات، أو انطلاقا من كل قراء اسبينوزا اللاحقين لنيتشه، وهذا ما يجعل عملنا يتضمن حركات ثلاث :

الأولى : كيف يكون اسبينوزا أبعد من نيتشة، لأنه كان بصريح عبارة الثاني «سلفه» ؟

الثانية : كيف نقد الخلف السلف، وما هي حدود هذا النقد ؟

أما الثالثة، فتتعلق بتقويمنا نحن، الذين نعتبر اسبينوزا ابعد من نيتشة، يعني اكثر راهنية، وبالتالي يكون هو، لاخلفه، فيلسوف المستقبل.

****

اذا اعتمدنا التحقيب الأقل خلافية لمؤلفات نيتشة، أي التحقيب الخماسي، الذي يميّز بين الحقبة الأولى التي يغلب عليها النظر الاستتطيقي للعالم، والتي تنتهي حوالي 1876 مع كتابة رابوع **الاعتبارات**؛ وبين حقبة ثانية تنويرية تضم نصوص **الانساني**، **والفجر**، **والمعرفة المرحة**، والتي تنتهي باكتشاف العود الابدي في صيف 1881 : وبين مرحلة ثالثة هي مرحلة **زرادشت** 1882-1885 ؛ وبين مرحلة رابعة هي مرحلة قلب القيم 1885-1888 والتي لم تكتمل، ومرحلة أخيرة هي مرحلة نقض التراث وتدمير المسيحية 1888-1890، وهي الاخيرة، فاننا سنجد ان اهم مرحلة حضر فيها اسبينوزا في نصوص نيتشة إنما هي المرحلة الثانية - أي التنويرية. أما فيما سبق ذلك فاننا لا نجد، إلا حضورا هامشيا، بل كأنما نيتشه في مرحلته الأولى لم يكن قد قرأ ماكتبه المؤرخ الهيغلي كينوفيشر حول اسبينوزا ليس فقط في **تاريخه للفلسفة الحديثة** (1862) بل وكذلك كتابه (Spinoza, Leben and carackter (1865. وهذا نحن نعرف أيضا انه عرف الصياغة الرومانسية الالمانية لاسبينوزا، وخاصة تلك التي نجدها عند غوته[2].

2) ولعله لذلك سيركز انطلاقا من القراءة الديناميكية التي قدمها فيشر، على فكرة الاقتدار، وانطلاقا من ولع غوته بالفيلسوف الهولندي على قيمة الحرية، ان الصورة الرومانسية لاسبينوزا، كما رسمتها الرومانسية الالمانية، وخاصة غوته، قد لازمت كل مراحل تفكير نيتشه وان بصفة غير غالبة انظر نيتشه

380,315, 302, 292, 236, 218, 158, 26, 10§ 1991; 144-143, 109, 1974;

ولكن أهم وثيقة يمكن اعتمادها لتحليل علاقة نيتشه باسبينوز، انما هي رسالته الشهيرة إلى رجل الدين البروتستانتي فرانتز أوفرباك في تاريخ 1881/07/30، أي بعد أن اعاد قراءة ماكتبه فيشر حول اسبينوزا، التي يقول فيها :

«انني شديد الاندهاش، وسعيدا ان لي سلف، واي سلف !

لم اكن اعرف إلا بالكاد اسبينوزا، وان ما يجذبني إليه انما هو نحو من الغريزة. ان ذلك ليس فقط لأن ميله العام هو ذات ميلي، وهو جعل المعرفة الهوى الأكبر، بل انني انما اتعّرف فيه على نفسي، وذلك في خمس نقاط اساسية من مذهبه، وهي الأقرب إليّ في فكر هذا الفيلسوف غير العادي والمتوحد، انها كونه ينفي وجود الارادة الحرة، ووجود الغايات، ووجود التراتب الاخلاقي، وجود الايثار، ووجود الشر. اجل ان الفروق بيننا هي ايضا كبيرة، ولكنها تعود إلى اختلاف الحقب التي ينتمي إليها كل واحد منا، وإلى اختلاف الثقافة، وإلى اختلاف المعارف.

باختصار لقد اصبح توحّدي، الذي كان يجعلني في الاغلب كما على قمم الجبال، افقد انفاسي، ويفجر دمائي، تثنٍ، يا للروعة !».

(F.Nietzsche. *Briefwechsel mit Franz Overbeck*. Lepzig 1916. S. 149-150)

ونحن سنحاول ان نعثر في كتابات نيتشه السابقة لهذه الرسالة، والمعاصرة لها، واللاحقة أيضا، على ما يدعم ما يقوله، ثم بعد ذلك نقوّم ما قال.

****

إن هذه الرسالة تقدم صراحة ما يمكن ان نعتبره مواضع إتفاق اسبينوزا ونيتشة، بل وما يمكن ان نعتبره سلوك نيتشه السبيل السبينوزية، ونحن نجد عند دولوز نوعا من الاتباع لهذه الرسالة عندما قدم هذه الفلسفة في كتابه **اسبينوزا** الصادرسنة 1970، قبل ان يحوله إلى كتاب **اسبينوزا، الفلسفة العملية** 981)، وقد اضاف له بعض الفقرات، وجعل كل المسألة إنما تحوم بالاساس حول التفرقة بين الايتيقا والاخلاق[3]، ولكنه حصر كل التشابهات بين نيتشة واسبينوزا في ثلاثة عناصر، في حين سنعتمد نحن هنا إلى تناول جميع العناصر التي تذكرها الرسالة.

---

3) ونحن نعتبر أن التفريق هذا رغم إجراءيته. لا يتلاءم مع اسبينوزا بوضوح نظرا لأصوله المسيحية.

1- في **كتاب ماوراء الخير والشر** يقدّم نيتشة نقدا لفكرة حرية الارادة، وذلك في سياق نقده لمفهوم «علة ذاته» السبينوزي، ولكننا سنغفل مؤقتا هذا النقد، للاهتمام بنقده فكرة حرية الاختيار، على أن نعود إلى نقده فكرة علة ذاته لاحقا. يقدّم نيتشة نوعا من التشخيص لفكرة حرية الارادة، يردها إلى «رغبة» في تحمل مسؤولية مانقوم به واطراح كل دخل للرب، وللعالم، وللوراثة، وللصدفة، وللمجتمع، أي إطّراح الجبرية اللاهوتية التقليدية والضرورة الميتافيزيقية والحتمية البيولوجية، ولتظافر شروط لانتحكّم فيها، وأخير للتحديد الاجتماعي. ان كل هذه القائمة من المحدّدات تلغى تلبية لرغبة واحدة هي «حرية الاختيار»، التي هي في الواقع أسطورة تصنعها «فئة الادعياء»، أولئك الذين يتمسكون «بمسؤوليتهم» أي بثقتهم في أنفسهم، وبأهليتهم، وبحقهم الشخصي. أما بالنسبة إلى نيتشه فلا وجود لكل ذلك، بل هناك اما «ارادة قوية» أو «ارادة مهينة» (1974,a,21§).

ان هذا التحليل الجنيالوجي هو ذاته يمكن ان يكون قد الذي وجده نيتشة في **كتاب الاخلاق** للاسبينوزا، أين نجد ان الحرّية تمثل وهما اساسيا من أوهام الوعي، وأن مكمن هذا الوهم، هو بالذات الجهل بالعلل المحددة للافعال، جهل يحدّده **تذييل القسم الأول** كما يلي: «إن الناس جميعا يولدون، وهم يجهلون علل الأشياء، وانهم يرغبون في البحث عما يكون مفيدا لهم، وانهم على وعي، بذلك» ان ذلك ينتج في رأي اسبينوزا «أن الناس يعتقدون أنفسهم احرارا نظرا إلى وعيهم بافعالهم الارادية وبرغائبهم، إلا أنهم لايفكرون ولو في الحلم، في الأسباب التي تجعلهم، يرغبون ويريدون، اذ يجهلون هذه الاسباب». ان ذلك ما يدفع اسبينوزا إلى المماهاة بين «فكرة الحرية» و«الجهل بعلل الافعال» (1965، II، 3.5، **حاشية**)، ويذهب إلى حدّ وسم القول بأن الأعمال الانسانية ناجمة عن الارادة... باللغو. ولعل الأمثلة التي يقدّمها في **حاشية** القضية 2 **من القسم الثالث** لهي اعنف اشكال التشنيع على القائلين بحرية الارادة، اذكر بها هنا لقوتها: «وهكذا، فانه الصبي يظن نفسه حرا عندما يرغب في اللبن، والشاب الحانق عندما يريد الانتقام، والجبان عندما يلوذ بالفرار، ويظن السكران أيضا انه يقول بمحض إرادته الحرة ما يود عند خروجه من حالة السكر، لو كان قد كتمه، كما يظن الطفل، والرجل الهاذي، والمرأة المهذار، وكثير من الاشخاص من نفس الطينة، أنهم يتحدّثون بمحض إرادتهم الحرة، في حين أنهم لايتمالكون أنفسهم عن الحديث...»

ان الاساس الذي يقوم عليه نقد حرية الارادة عند كل من اسبينوزا ونيتشه، هو في ذات الوقت الاعلاء من شأن الجسد و«مستطاعه» (سبينوزا نفسه)، بل اعتبار الانسان هو هو جسده عند نيتشه (1971، **زرادشت I**) واعتباره بالتالي ارفع منزلة من الوعي. بل ان النفس ذاتها عند اسبينوزا ليست سوى فكرة الجسد، وإن الجسد عند نيتشه «ارفع من وعينا ومن اشكال فكرنا واحساسنا وارادتنا الواعية، مثلما ان الجبر أرفع من جدول

الضرب» (b ,1991، **ارادة القوة II** - 226§). ان ما اسماه دولوز مادية عند اسبينوزا (1981، 28) هو ذات ما اعتبره نيتشه احدى الافكار السبينوزية التي يتفق معها تمام الاتفاق - هذا مع التذكير بالتحفظ السابق حول رأي نيتشه في مفهوم علة ذاته، وباطراح اسبينوزا لمفهوم الارادة ذاته، الذي يحتفظ به نيتشة [4].

ونحن نجد في بعض كتابات نيتشه السابقة **للرسالة** الى أوفرباك نقدا لفكرة حرية الارادة هذه ونخص بالذكر هنا بالأساس كتاب **فجر** وكتاب **انساني** ونص **المسافر وظله**.

أ - يقدم نيتشه في القسم الثاني من **انساني** مدخلا للتأريخ للحس الخلقي هو بعض **التحليل الجنيالوجي**، وهو يدرج مسألة الحرية ضمن هذا السياق (**انساني I** - 39§)، وعصب التحليل هذا، هو اعتبار ان «تاريخ الحس الخلقي انما هو تاريخ خطأ، وهو بالذات خطأ المسؤولية، الذي يتقوّم بدوره بخطأ أساس آخر هو حرية الادارة» (65 ,Nietzsche 1989)، وهو ما يسمح لنيتشه بنقد، ليس فقط حرية الارادة، بل وكذلك الحرية الواعية بذاتها التي يجدها عند شوبنهاور الذي لا يجد عنده غير «مغالطات». ومقابل ذلك يعتبر هو ان الانسان «ليس حرّا» (ص 66) بل هو «يعتقد» انه كذلك، بل ان الشعور بالندم ذاته الذي يريد شوبنهاور أن يؤسس عليه فكرة الحرية العاقلة (أو الواعية) انما هو حسب نيتشه «مرتبط بتطور الاخلاق والحضارة، بل لعله لم يظهر الا أثناء حقبة قصيرة من التاريخ الكوني» (ص 66، انظر ايضا **المسافر** 23§).

ب - وتعمق بعض فقرات **المسافر وظله** نفس **النقد**، بتناول مسألة **حرية الاختيار** وتؤسس ذلك على ذات فكرة «الاعتقاد» (Nietzsche, 1987, 223). ويؤكد أن واصل ذلك في الواقع انما هو «الاحساس بالحياة» بمختلف مظاهره «رغبة» كان أو «واجبا» أو «معرفة» أو «دافعا غريزيا» (9§)، وهو ما يعني بالنسبة الى فيلسوفنا رفض فكرة حرية **الاختيار**، فلا يمكن الاختيار بين الاستسلام وبين الاقتدار، لان الحرية هي بالذات «الحس القوي بالفرح والألم، ومدى الأمل، وكثافة الشوق وقوة الكراهية» (نفسه 224)، أما الاختيار هذا فهو «ابتكار» السائدين يريدون تأبيد حالهم وحال غيرهم من الخانعين، أو العبيد.

هذا من منظور عملي، أما من منظور معرفي، فالاعتقاد في حرية الاختيار انما يستند الى وعي مجزأ والى ذرية مبتذلة تعزل الوقائع بعضها عن بعض (11§, ص 225-226) ولكنها تميزها كذلك عن وقائع «هي هي» (نفسه) تمكن من بناء تراتبية بين الوقائع

4) يميل دولوز في الأغلب الى التغاضي عن هذه الفروق ليؤكد على ما يقرّب اسبينوزا من نيتشه أكثر من ابراز الفروق بينهما.

الأولى والثانية، ومن الحكم على الأولى انطلاقا من الثانية، وبعد ذلك من تثبيت هذا الخطأ عن طريق «اللغة» التي هي «لسان دفاع» الاعتقاد في حرية الاختيار. ولان اللغة خاصة بالانسان فانها تؤدي الى ان يعتقد ذاته «الكائن الحر الوحيد داخل عالم التبعية» هذا (12§ ص ,226) وهو ما يؤدي الى فكرة مركزية الانسان، ونقدها عند نيتشه مشهور لا نرى داعيا للتوقف عنده[5].

ج - ويعتبر كتاب **فجر** لاحقا، ان الحرية انما هي بعض «سطحية» الفكر (125§)، ففي حين يكون الفعل مقيدا بظوابط يخضع لها، يكون الفكر في حلّ من الموانع جميعها ولذلك فهو يظن أنه «حرّ». فمملكة الفكر ليست في هذا المنظور «مملكة حرية»، بل هي «مملكة سطحية» وسذاجة، ووهم[6].

2- ويعتبر نيتشه أنه يتفق كذلك، تمام الاتفاق، مع نقد اسبينوزا للغائية، الذي هو عند هذا الاخير لازم ضرورة عن نقد فكرة «حرية الارادة»، فنفس تذييل القسم الأول من **كتاب الاخلاق**، يذهب إلى أن الناس يتصرفون دائما وفقا لغاية معينة، هي الشيء النافع الذي يرغبون فيه، وبناء على ذلك يكون مسعاهم الوحيد هو معرفة العلل النهائية للاشياء التي تم انجازها، فيهدؤون عندما يتحصلون على معلومات عنها، اذ لم يبق لهم أي داع للقلق. واذا ما تعذّر عليهم معرفة هذه الاسباب من شخص آخر، فإن مسعاهم الأخير سيكون الرجوع إلى ذواتهم والتأمل في الغايات التي تدفعهم عادة إلى القيام بمثل هذه الاعمال، وبالتالي فانهم سيحكمون بالضرورة بالعودة إلى طبعهم الخاص... الخ. هذا التفسير الجنيالوجي للغائية يمكّن اسبينوزا من الجزم «انه ليس للطبيعة اي غاية محددة مسبقا، وأن جميع العلل الغائية لا تعدو ان تكون مجرد أوهام بشرية... وأن المذهب الغائي إنما يقلب نظام الطبيعة رأسا على عقب، اذ انه يعتبر معلولا ما يكون في الواقع علة، والعكس بالعكس، ثم انه يجعل السابق بالطبع لاحقا، وهو أخيرا يجعل الرفيع والكامل ناقصا جدا»[7].

وقد كان نيتشه قدّم منذ كتاباته الأولى نقدا للنزعة الغائية، فنحن نجد في نصه حول **الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي** (Nietzsche 1995, 72-73)، انه يستعيد فكرة أنكساغوراس حول العقل (Nous)، ولكنه يركز على فكرة «بدئية الارادة الحرة»، ويذهب الى انه «من الخطأ ان ننسب لانكساغوراس الخلط الذي يرتكبه عادة الغائيون الذين، باعجابهم الكبير بالانسجام المذهل مع الغايات، وامام توافق الأجزاء مع الكل، خاصة في العالم العضوي، يفترضون مسبقا ان ما يوجد بالنسبة للادراك انما قد

---

5) انظر حول ذلك دولوز 1981 ص ص 28-33

6) انظر الصفحات الجيّدة عند شلومو بينيز 1998، 74، 472-473. وكذلك دولوز 1981.

7) انظر الصفحات الجيدة التي خصصها A.Tosel في بداية كتابه 1984. لنص اسبينوزا هذا.

أدخل أيضا بواسطة الادراك وان ما يكرسونه بوحي من مفهوم الغائية يجب ان يكون أيضا قد تولد عن الطبيعة بواسطة التفكير والمفاهيم الغائية» (**نفسه** 71). ان التصور السابق عن الغائية انما هو حسب نيتشه ضرب من الوهم الناتج عن الجهل بأن الغائية والنظام ذاتهما، ينتجان عن الآلية ذاتها، وهو يذهب الى حدّ اعتبارات الفكر هو من يضع الغاية، وذلك بصفتها فرضية تمكن من تأسيس الحركة، وبالتالي من الخروج من الخواء ومن الفوضى الأصلية، وبالتالي من الموت ذاته، (**نفسه** ص 73).

ونحن نجد لاحقا في **فجر** ما يؤكد ما سبق، ولكن دون الاستناد هذه المرة الى غيره من الفلاسفة، وان كان يستعير بعض الأمثلة من علم عصره [8] كأن ينطلق من مثل البصر العزيز على قلوب الغائيين ليذهب الى أن «النظر ليس القصد الذي كان في منشأ البصر، ولكن هذا الأخير ظهر عندما جمعت المصادفة كل الأدوات الضرورية» (§122)، وباختصار نحن نظن أننا نفهم افعالنا وغاياتنا ولكننا في الواقع أبعد عن كل ذلك بكثير (§127).

3- ونحن نعتقد ان ما أسماه دولوز «الرؤية الايتيقية للعالم» (دولوز، 1968، الفصل 16)، يلخّص ما يمكن ان نسميه نوعا من الريادة السينوزية بالنسبة إلى نيتشة في الرؤية التي تعني بالاساس الفصل بين الايتيقا والاخلاق، وأنه ليس هناك من تعارض أخلاقي، بل فقط فرق ايتيقي يتجلى بالاساس في الفرق بين ضروب وجود محاثية، تثوي ضمن ما نَخْبِرُ، وما نفعل، وما نتفكّر» (**نفسه** 249).

ان الاختبار والفعل والتفكّر عند سيبنوزا تناضرها عند نيتشة في منظور دولوز الوظيفة الانتخابية /الاصطفائية/ الانتقائية للعود الابدي (دولوز 1973، 77-82)، اذ ان هذا الاخير :

أ - يجعل الارادة العدمية، ارادة تامة وكاملة، أي تصبح ارادة عدم.

ب - ويجعل العدمية تصبح مبدأ الحفاظ على حياة ضعف وتفاءل، وارتجاع.

ج - غير ان اقتران العود الأبدي بارادة العدم، أي بالنفي بالذات يمكّن من نوع من فك الارتباط بين العدمية والضعف، لأن العدمية تطال قوى الارتجاع ذاتها (انظر استهلال **هكذا تكلّم زرادشت**، 4) لتدمّرها.

د - وان تدمير الذات في هذه الحال ليس ارتجاعيا بل هو فعالا. وهو ليس إلا تدميرا للارتجاعي في النفوس الكبار، التي انما مرادها التحّول. انها تعني اثباتا، بل قدرة على

---

8) نجد في كتاب شسار (1977) تحليلا جيدا للغائية عند نيتشة ولكنه لا يذكر تماما اسبينوزا في كل كتابه. ولعل مردّ ذلك ربطه الغائية بالتاريخ وهي اشكالية لا توجد عند اسبينوزا بصفة واضحة ولكنها قابلة لان تقرأ قراءة اسبينوزية مثلما يميل الى ذلك نقري (1998). عندما يبحث عن غائية مادية. اما نيتشة فيذكر افكار اسبينوزا عند نقده لشوبنهاور وكانط (1991، 73) دون تصريح باسمه. وهو ما لا نشير إليه شسار.

الاثبات. ان الاصطفاء يصبح في رأي دولوز يمثل الوجود ذاته، فالعود الابدي هو حكما عود الفعّال لا عود جمّاع الوجود، وهذا ما سماه دولوز «الانطولوجيا الاصطفائية» (دولوز **نفسه**،81).

ان ذلك يعني الغاء كل نظام أخلاقي - سواء عند سيبنوزا أو عند نيتشه، فالأول يذهب غير ما مرة إلى استبدال تراتب الخير والشر بالفرق بين النافع والضار، ولعل أشهر النصوص ما نجده في تصدير القسم الرابع من **كتاب الأخلاق** الذي يكاد يجمع بين نسبوية قيمية واسمانية معيارية : «فالحسن والقبح لايشيران إلى أي صفة ايجابية في الأشياء، من جهة اعتبارها على الأقل في ذاتها» ويعتبر فيلسوفنا انهما ــــ الحسن والقبح - ليس ضربين من ضروب الفكر، ولاهما من المعاني التي نكونها عند مقارنة الأشياء بعضها ببعض»، وهذا ما يسمح بالدفاع عن نوع من النسبوية : «فنفس الشيء قد يكون في الوقت ذاته حسنا وقبيحا، ولا هذا ولا ذاك، فالموسيقى مثلا تكون حسنة بالنسبة إلى الكئيب وقبيحة في نظر المكروب، بينما لا يجدها الأصم لا حسنة ولا قبيحة». ويرتبط كل ذلك بجناليوجيا تحدد الشوق Désir أصلا لكل المعايير : «فنحن لانسعى إلى شيء ولا نريده ولا نشتهيه، ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده شيئا طيّبا، بل نحن على العكس من ذلك، نعتبره شيئا طيبا لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه» (**القسم الثالث** حاشية القضية 9).

إن نيتشة لا يكتفي بموافقة اسبينوزا على اطّراح أقانيم الخير والشر وتعويضها بقيمتين حيويتين هما الحسن والقبح أو الضار والنافع، بل نجد عنده نوعا من المزايدة : «إن ما وراء الخير والشر، لا يعني على الأقل ماوراء الحسن والقبح» (**جنيالوجيا** 1974 I، 17§. 249-250)، فكأنما اسبينوزا تنقصه الجذرية !.

ان الاساس الذي مكّن من نقد حرية الارادة وأهمية الوعي نعني مركزية الجسد - هو ذاته الذي يمكّن هنا أيضا من بناء رؤية ايتيقية تعوض كل أخلاق [9]، فالجسد هو مرجع الحسن والقبح، وانما الحياة أبعد من كل خير وشرا ! (**زرادشت** 45-46).

إن أغلب مكونات النقد النيتشوي للنظام الاخلاقي تحضر في ذات النصوص السابقة للرسالة منطلق عملنا هنا، ونعني بالأساس نص **الانساني** و**المسافر**، و**الفجر** كيف ذلك ؟

فلقد أكد النص الأول عدم ثبات اي تراتيبية قيمية، فالرجل الذي يحبذ قيمة الثأر يسلك سلوكا اخلاقيا وفق حضارة تقوم على الأخذ بالثأر ولا تنظر الى العدل إلا على أنه

9) انظر **نيتشة والفلسفة**، فصل II §14. مقارنة مع كتاب **اسبينوزا ومسألة التعبير**، فصل XVI .

الأخذ بالثأر ذاته، في حين يكون نفس السلوك لا خلقيا في حقبة أخرى، ولذلك فان التراتبية انما توضع أولا، وبعد ذلك تقرر وفقها اخلاقية الفعل أولا أخلاقيته، يعني هذا نسبوية خلقية، أو بصيغة أخرى نوعا من «تاريخيتها على الأقل» كما يؤكد كل هذا القسم من نص نيتشه (I،42§ ص 67).

وهذا الفهم للتراتبية الأخلاقية يمكن نيتشه من تقديم نوعا من التدرج الاخلاقي يوضّح أكثر فكرة التراتب السابقة (**المسافر** ص 44) يستند الى تراتب نوع الوسائل المعتمدة، لتثبيت التراتب الذي يمكن «الجماعة من البقاء ويحفظها من الاندثار» (ص 255)، ولذلك يجد مفكرنا تدرّجا في أدوات الزجر من «الخوف» و«الرجاء»[10] (قارن مع اسبينوزا) يكون مصدره «أوامر الحرب»؛ الى ما يصدر عن «الواجب»، ثم الى ما يصدر عن الذات من «ميل» و«ذوق»، وأخيرا نجد الأوامر الصادرة عن «الفكر والعقل» (ص 256). وتشترك كل تلك الأدوات في طلب ذات الغاية أي الحفاظ على الاجتماع، وهو ما يعني طابعها الذرائعي والوظيفي بعيدا عن كل جوهرية [11] يمكن أن تنسب الى النظام الأخلاقي كما الى أدواته، وهذا ما يعبّر عنه نص **فجر** بكل وضوح، عندما يعتبر أن «التنظيم الأخلاقي للكون» وهم (563§ ص286)، اذ أن القيم الاخلاقية ليست من جنس «ما يوجد» بل هي «آراء» الناس حول الأشياء، وهذه يمكن، وهو الغالب، ان تكون «غير موجودة» (نفسه)[12].

4- ان نفي النظام الاخلاقي المتعالى، لفائدة قيم محايثة، ينتج بالضرورة إلغاء النظرة التبجيلية «للتنزه الاخلاقي عن كل منفعة»، أي انه يعيد للانانية وللأثرة قيمتها الايتيقية، وهو في ذلك ينفصل عن كل الاخلاق المسيحية، التي كانت موضوع بحث مطوّل عند نيتشه في **جنيالوجيا الاخلاق**، وعن كل نكران للذات رفضه **كتاب الاخلاق** في قسميه الثالث والرابع. وان تقدير نيتشه لكون اسبينوزا كان أسبق إلى هذه المسألة - رغم انها تكاد تكون مركز كل أعماله هو يبيّن عمق فهم الفيلسوف الالماني لما قدمه سلفه حول المسألة الخلقية[13].

ونحن نجد في بغض نصوص 1872 نقد مبكرا لفكرة الايثار، وتفكيكا لها يقوم بالذات على نزع كل فكرة تنزه عن المنفعة، اذ ان الأثرة هي الاساس، فكل صدق، وكل حق انما يصدر ان عن «(...) **توازن انانيات** : اي عن اعتراف متبادل وتعهد متبادل بعدم الضرر، وهذا ما ينتج، الروية (ذاتها).» (1991, a, 65) فكل قيم حب القريب، والجار انما هي من

---

10) **نفسه**.

11) انظر دولوز 1981 ص 37-43

12) لا شك أن هذه القراءة تستعيد كل ما حفّ باستعادة الفلسفات الأخلاقية الهلنستية، التي شهدتها الساحة الفلسفية الفرنسية في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته.

13) وهذا ما يجعل اسبينوزا لا يندرج بيسر داخل التفريق بين الايتيقا والأخلاق، لأن ذلك يبقى للشر مجالا.

هذا القبيل – وهو ما يسمح لنيتشه بان يعتبر الاخلاق المسيحية ذاتها قائمة على هذه الأثرة[14] بعينها «ففعل الخير للآخر انما هو فعل لذواتنا، والتعاطف مع الآخر عند تألمه، انما هو تعاطف مع ذواتنا» (**نفسه** 66). ان كل ذلك انما يصدر عن «رغبة في الوحدة» (**نفسه**) تظهر في البحث عن نوع من المماهاة مع الآخر، لعلها ذات ما عبّر عنه بول ريكور في عنوان كتابه **ذات النفس باعتبارها غيرا**[15]، مقدّما ايتيقا مسيحية، لعلّها ما بعد نيتشوية في دعواه !

ويعمد نيشته منذ نص **المسافر** الى البحث عن «أصل» تقريط الايثار و«فصله» (§190) وهو يؤكد ان ذلك إنما يعود الى ان «الايثار» يمكن ان يحافظ على مصالح الافراد اكثر من الأثرة، ولذلك فهم يتفقون على تقريظ الايثار، ولكنه في الواقع ليس الا أثرة واعية بذاتها وبكونها تحافظ على ذاته أكثر وتصبح أقوى، عندما تستعمل أسلحة الايثار. باختصار ان تقريظ الايثار انما هو قناع من أقنعة الأثرة (صص 329 - 330)[16]، ونفس الشيء يمكن قوله عن الحب ذاته (**فجر** §145) الذي لا يمكن حسب نيتشه الا ان يكون من باب الأثرة، بل قمة الأثرة. ونذهب الى حد تصوير عالم الايثار على انه عالم لا يطاق، لانه بالذات عالم «التوحد، السكينة» (**نفسه** §147). وهو يحبذ الاحتفاظ بعالم الأثرة «الالهي»، أي «عالم الحيوان، عالمنا» (نفسه ص 122)، ان كل مدار ما سبق يكمن في السعي الى اثبات ان «الانانية ليست البتة شريرة» (**انساني** I §102).

5 – ويرتبط بما سبق رفض نيتشه وكذلك اسبينوزا لمسألة الشر ذاتها. ولقد أفرد نيتشه لهذه المسألة حيّزا خاصا، نظرا لكونها مبرر وجود كل اخلاق، بل وكل دين، والمسألة هذه تبرز بوضوح كذلك عند اسبينوزا، الذي يصل إلى نوع من حوار الصم مع أحد مراسليه من المسيحين حول مسألة الشر بالذات[17].

وإن نيشتة المعروف بالحرب على ثنائية الخير والشر، قد سبق ان تناول في كتاباته الأولى ذات المسألة، وذلك قبل ان يكتب **فيما ابعد من كل خير ومن كل شر**، وبالذات الغاء فكرة الشر ذاتها، عماد كل النظرة المسيحية، بل الدينية والميتافيزيقية عموما منذ أفلاطون ذاته.

وهو يعتبر ان الفعل الانساني انما يكون لا أخلاقيا وشريرا عندما لا يتماشى مع ما نريد، وذلك لأننا نفترض ان الانسان حرّ الارادة، وانه يستطيع ان يسلك على نحو

14) انظر لاحقا نيتشه 1974، 258-261 - انظر حول ذلك Yovel 1991 ص 409-411

15) ولا نظن ان ريكور يتنصل من أصوله المسيحية البروتستانتية، وهو ما يتجلى في كل أعماله حول الأخلاق والدين وحتى حول التأويل.

16) لا شك أن هذا كان بداية الحرب النيتشوية على المسيحية التي ستظهر لاحقا.

17) ونحن هنا نحيل على الصفحات الرائعة التي خصصها دولوز لهذه الحوارية (1981، 44-62, و 1968 - فصل 15)

مختلف، ولكن الواقع ان كل سلوك الناس انما يخضع للضرورة، افرادا ومجتمعا وأن الفعل السالب ليس الا «بحثا عن اللذة وهروبا من الألم» (ص 97)، وفق التصور النفعي الانقليزي الكلاسيكي. ولذلك يمكن ان نفهم رؤية افلاطون وسقراط ذاتها على انها انما تعني : ان كل افعال الانسان خيّرة، أي يقودها ما يعتقده صالحا له - حسب ادراكه ورشده وعقله (نفسه)، وهو ما يمكّن نيتشه من «قلب للافلاطونية» [18]، في هذا السياق أيضا! (انظر لاحقا 1974، 219-220).

****

6 - ويذهب نيشته الى أن كل ما سبق من مقالات يمكن ان نردّه الى فكرة واحدة، هي ربط المعرفة بالحياة أو بعبارته اعتبار «المعرفة هوى أكبر»، وهو ذات ما كان قد قدّمه في نصوص 1870-1873 المعروفة باسم **كتاب الفيلسوف**، ونعني بالاساس نص **المقدمة النظرية حول الحقيقة والكذب من غير جهة الاخلاق** (Nietzsche,1991,a, 117-140). وهو يقوّم هنا كل بحث عن الحقيقة من جهة كونه «رغبة» بل «غريزة» (123)، رغم اقراره باننا لا نعرف مصدر هذه الغريزة، ترتبط بالحفاظ على الذات، اي ان مقياسها نفعي، وان لها وظيفة عملية بالاساس. ولكن نيتشه لا يقف عند ذلك، بل هو يكافؤ في فقرة شهيرة بين الحقيقة والوهم، نحن نوردها كاملة رغم طولها :

«**ما الحقيقة اذن؟ انها حشد متحرك من الاستعارات والكنايات، والعبارات التشبيهية، انها باختصار مجموع علائق انسانية رفعت منزلتها شعرا وخطبا، ونقلت وجمّلت وبدت بعد طول استعمال، لشعب، ثابتة، قانونية وملزمة : انما الحقائق اوهام نسينا انها كذلك، انها استعارات بادت، وكلّت، قطع نقدية بهتت وفقدت بصمتها فلم تعد تعتبر قطع نقدية، بل هي (صفائح) معدنية» (نفسه 123)**. وذلك لا يعني ان الحقائق / الأوهام ليست ناجعة بل هي كذلك. ولذلك فلا قيمة للفصل بين الحقيقة والوهم، وهذا ما لا نجده عند اسبينوزا، الذي تمثل عنده الحقيقة معطى أساسيا انها «معيار ذاتها» ومعيار الخطأ والوهم في ذات الوقت. أما هذا مع العلم ان ارتباط المعرفة بالعالم والجسد فأفكار شهيرة عند اسبينوزا كما يظهر في القسم الثاني من **كتاب الاخلاق**، وخاصة في القضية 13، وكذلك في القضايا 42-47-48. لا نرى مدعاة للتوقف عندها واننا لنجد لها عند اكبر شراح اسبينوزا، وخاصة عند ڤيرو ودولوز، شرحا ضافيا.

---

18) لاشك ان المرجع هنا هو كل التيار النيتشوي الفرنسي وبالاساس دلوز. وكذلك فوكو ودريدا !

يبدو اذن ان اسبينوزا كما يقدّمه نيتشه انما هو اسبينوزا الناقد للميتافيزيقا الاخلاقية - الدينية التقليدية، على أرضية العلم الحديث التي طبعت نيتشه اثناء هذه المرحلة من تفكيره، وهو كذلك، وإن بدرجة أقل، اسبينوزا الذي لا يندرج بسهولة ضمن الحداثة، وذلك بالاساس انطلاقا من رفضه قيمة حرية الارادة المركزية في الرؤية الحديثة للكون، ولكن نيتشه الذي سيكتشف في هذه الفترة بالذات **فكرة العود الابدي وفكرة ارادة القوة**[19]، سيصبح ناقدا لاسبينوزا اكثر منه واجدا فيه سلفا.

****

أما إذا نظرنا الآن إلى منطوق نقد نيتشه لا سبينوزا، فاننا نجد انه، وإن كان لا يلغي التقويم الموجب الذي قدمته الرسالة، فإنه يكتسي في بعض الأحيان طابعا حادا، وانه لا يتعلق ببعض نقاط فكر اسبينوزا فقط، بل انه يطال مواضيع محورية في هذا الفكر لعل أهمها : فكرة علة ذاته التي اشرنا إليها منذ قليل، وفكرة الجهد (Conatus) وقيمة العلم، وما يرتبط بذلك من مسائل المنطق والعقل والحقيقة، والمسألة السياسية. كيف ذلك ؟

7 - كأنما ينسى نيتشه، بمناسبة نقده لفكرة حرية الارادة، أنه منذ خمس سنوات خلت (1881) كان قد أعتبر اسبينوزا قد سبقه إلى نقد هذه الفكرة، ليقدم سجالا عنيفا يطال هذه الفكرة، منطلقا من أرضية يقول أنها منطقية : «إن فكرة «علة ذاته» اكبر تناقض منطقي ابتكره الناس، انها باختصار خرق لكل منطق بل هو سوء استعمال لمفهومي العلة والمعلول». ان «علة ذاته» انما هي صياغة أخرى بالتالي لفكرة حرية الارداة، فلا فرق بين الرغبة في المسؤولية التي نجدها عند القائلين بحرية الاختيار، وبين ان يكون كائن ما «علة ذاته» انها هي ذات الرغبة في ان يكون هو هو العلة والمعلول. (**ماوراء الخير والشر**، 1974.a، §21). إن تناول هذه النقطة يضعنا أمام امكانيات ثلاث للفهم هي :

أ - إما أن نيتشة اساء فهم المفهوم السبينوزي،

ب - وإما أن المقصود بالنقد ليس اسبينوزا بل غيره،

ج - وإما أن مقصد نيتشة من النقد سببه عدم التواصل بينه وبين اسبينوزا بصدد عديد المسائل من ضمنها مسألة علة ذاته ؟

اننا نستبعد ان يكون نيتشة قد أساء فهم اسبينوزا لا لأن الفلاسفة لايسيء بعضهم

---

19) لقد كان نيتشه يعرف منذ 1870 ماكتبه فيشر حول اسبينوزا، ولكنه لم يقرأه على هذا النحو، الا في هذه الفترة بالذات فترة استئناف بدء تفكيره الخاص - صيف 1881.

انظر C.P. Janz, *Nietzsche, Biographie* .Trad .Fr . Gaillimard,1988 T.2 pp 360 - 361

قارن ذلك مع نيتشة 1974, 274-275.

فهم البعض الآخر، بل لأن مسألة «علة ذاته»[20] ليست اعسر ادراكا من الافكار الخمس التي رصدها نيتشه عند فيلسوف أمستردام وأعتبرها ملزمة له تماما.

أما الامكانية الثانية، فنهملها رغم ان بعض الشراح قد اشار لها، واعتبر ان نقد علة ذاته ليس المقصود به إسبينوزا تحديدا، بل بالأحرى فيشته وشلنغ، نهملها لأنها قد تدقق طرح المسألة فيلولوجيا ولكنها تتركها على حالها نظريا، وذلك ليسر القول باسبينوزيه فشته وشلنغ حول هذه المسألة بالذات[21].

يبقى اذن ان نقول ان نيتشة عندما يقصي فكرة «علة ذاته»، فانه إنما يقصي كل فكرة يمكن ان تعيد حرية الارادة، وان بطريقة خفية، ولكنه للاسف لايتفطن إلى الوظيفة الانطولوجية والمفعول العملي لأول مفهوم في **كتاب الاخلاق**، فعندما يقول اسبينوزا: «أعني بعلة ذاته، ماتنطوي ما هيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته ان تتصور إلا موجودة»، فهو من جهة انما يضع العالم في كل محايثته، مقصيا في ذات الوقت فكرة الخلق، وفكرة التعالي، وفكرة الامكان، وهو يضع من جهة ثانية ما سيكون اساس التحرر، اذ ان التعريف الذي قدمناه يدعمه لاحقا التعريف السابع الذي نصه: «يقال عن شيء إنه حر عندما يوجد بضرورة طبيعته وحدها ويحد فعله بذاته وحدها ويقال إنه ضروري، أو بالاحرى مجبر، عندما يدفعه شيء آخر إلى أن يوجد ويتصرف بنحو معين ومحدد».

لاشك ان نيتشة كان سيقبل هذا التصور الذي سيمكن من بناء تصوّر الانسان الحر، أي ذلك الذي سيكون اما «محبا للاله» حسب اسبينوزا أو «محبا للقدر» حسب عبارة نيتشة ذاته. ان تحويل حب الإلاه إلى حب القدر يلخص كل الفرق بين إسبينوزا ونيتشة، اعتماد المعرفة للتحرر بالنسبة إلى الأول، واعتماد الاهواء وحدها بالنسبة إلى الثاني، ولعل في هذا تفسير لموقف نيتشه من لجوء اسبينوزا إلى المنهج الهندسي، وما يفترضه من موقف من العلم[22].

8 - ان الرسالة إلى أوفرباك معاصرة لكتاب **المعرفة الجذلة** الذي يعتبره الشّراح عادة لاحقا لمرحلة التنوير التي تمثلها ثلاثية (**إنساني مفرط في الانسانية** ! 1879، **المسافر وظله** (1880)، و**فجر** (1881)، المعاصرة للرسالة. ان **المعرفة الجذلة** انما تواصل التنوير، ولكنه تنوير آخر في اطاره نفهم السجال النتشوي ضد مقتضى الموضوعية السبينوزي (1982، §333)، اذ ان نيتشه يقدّم تعريفا للمعرفة

---

20) انه المفهوم الذي يتقوّم به ايجابا كل التفكير العملي السينوزي ولذلك فهو قد وضعه في مستهل **كتاب الأخلاق**.
21) انظر كتاب مارسيال ڤيرو حول فيشته، وكذلك كتاب هيدجر حول **ماهية الحرية** الذي هو مخصص لشلنغ.
22) إن هذا الموقف من العلم انما يندرج ضمن تقويض أسس الوضعية، ولكن، ولأن اسبينوزا يجعل العلم النوع الثاني من المعرفة، فان نقد نيتشه للعلم يمكن ان ينطبق عليه هو أيضا انظر مثلا الدجال لاحقا 175، 1974.

باعتبارها «هوى» (Affect)، كما قالت الرسالة المذكورة، وهو بذلك يقوم فيلسوفنا بقلب مبدأ الموضوعية الذي ورد في رسالة اسبينوزا إلى الود ينرغ والذي ينص : Non ridere ،non lugere, neque detestari, sed intelligere، ان لا أسخر ولا أكره، ولا اتباكي بل أفهم (الطبيعة الانسانية).إن الفهم أو بالأحرى المعرفة في رأي نيتشة انما هي بالذات جمّاع ما استبعد اسبينوزا، فهي نتاج السخرية والشفقة والكراهية. واننا نستطيع ان نستعمل هنا التمييز الدولوزي بين منطق المفهوم، ومنطق الهوى، ومنطق الحدس - وهي جميعا متعاضدة عند اسبينوزا، لانتاج التفكير، كما يظهر ذلك خاصة في **كتاب الأخلاق** - لنقول إن نيتشة يلغي منطق المفهوم ليركز على منطق الهوى مستعيدا في ذلك ماسبق ان ذكرنا من قيمة للجسد، وهو يصدر حكما لا رجعة فيه فيما يخص المفهوم :

«ان الفكر الواعي، وبالاخص، فكر الفيلسوف، اضعف انماط الفكر، وبالتالي الفكر الاكثر رقة ودعة وسكينة، وان ذلك ما يجعل الفيلسوف يخطأ بيسر فيما يتعلق بتحديد طبيعة المعرفة» (ibid § 333 in fine).

ان ادانة برودة المفهوم يلحقها ضرورة اطّراح نيتشة لما يظن انه مجرد «قناع» (1974، 24-25) نعني إستعمال إسبينوزا للنظام الهندسي، (وهو هنا يتابع تقليد الرومانسية الالمانية وخاصة غوته). باختصار لم ير نيتشة في المنهج الهندسي إلا خنقا لاندفاعات الحياة ولاقتدار الهوى : لاسبيل اذن للجمع بين برودة المفهوم الظاهرة وبين قوى الهوى أو بلغة نيتشه الغرائز[23].

9 - وينتج عن ذلك ضرورة أن لا يبقى نيتشة ما يسميه اسبينوزا المعاني المشتركة (notions communes)، على الأقل في جانبها المعرفي، وان يعتبرها مجرد «أركان عقيدة» منها «الاعتقاد في وجود أشياء دائمة، وأخرى متساوية، بل في وجود الاشياء ذاتها، وفي الجواهر، والاجسام، وفي تكافؤ الشيء ومظهره، وفي حرية الارادة كما رأينا، وفي تماهي ما أعتبره أنا حسنا مع ما هو حسن في ذاته (§110)، بل ان الحقيقة ذاتها ليست إلا ارادة التماهي، أي ارادة إلغاء الحدث (§111) التي يمكن ان نحدد أوجها في مفهوم الجوهر السينوزي مثلا كما نجد ذلك في شذرة من شذرات **ارادة القوة** :

«ان المسلمات المنطقية الميتافزيقية، والاعتقاد في وجود الجوهر والعرض والصفة،... كلها انما نجد مبررا لها في تعودنا على اعتبار اعمالنا نتائج لارادتنا، بشكل يجعل الانا (الذات) باعتبارها جوهرا، لا تختفي ضمن تعدد المتغيرات» (§488 ،1991b).

---

23) فاما عقلانية، وإما لاعقلانية، كأننا ليس هناك من سبيل أخرى ! انظر الهامش 2 أعلاه.

اننا نجد هنا استعمال أمشاج من النقد السبينوزي للغائية، ومن النقد الهيومي للسببية والبركلاوي للجوهر، ضد اسبينوزا بالذات[24].

****

10 - ان حدود النيتشوية لتتجلى في رأينا أخيرا في نوع فهم الجهد الذي يقدمه فيلسوفنا، فبعد ان قوّم في الرسالة إلى اوفرباك تقويما موجبا الدفاع السبينوزي عن الفرد وإطراح الايثار وكل أخلاق التواضع، نجده يفهم «الجهد» Conatus فهما، نجازف ونقول بدائيا، بل سجاليا، فهو يقول بصريح العبارة :

«ان ارادة البقاء عرض من اعراض وضع يائس، انها حدّ للغريزة الاساسية للحياة، التي تنشد الاقتدار، ولأنها كذلك فانها تجازف بحب البقاء ذاته» (**المعرفة الجذلة** 349§). اننا لنلقى نفس المزايدة التي رأيناها بصدد الحسن والقبح، فلا يكفي الحفاظ على البقاء بل ينبغي وضع هذا البقاء ذاته موضوع خطر !.

ولكننا نعرف ان اسبينوزا ذاته كان يرى الجهد، ليس فقط في الحفاظ على البقاء، بل وكذلك في تحسين شروط هذا البقاء، بل اننا نجد عنده نوعا من ادراج الانتحار ذاته ضمن الحفاظ على البقاء[25].

ان رفض نيتشة فكرة الحفاظ على البقاء، ليتلاءم في رأينا مع رفضه لفكرة علة ذاته، فلاشك ان اكثر من يستطيع البقاء هو بالذات من كان علة ذاته. هذا زيادة على ان ارادة الاقتدار التي تضع ذاتها في خطر، كأنما لا تكتفي بالمحايثة، وتقودها رغبة أخرى تفتح باب التعالي، وهو ما نجده عندما نركّب **ارادة الاقتدار** و**العود الأبدي**[26].

11 - اننا نعتقد هنا أننا نجد مبررا لضرورة اعادة ترتيب تاريخ تواطؤ الوجود الذي قدمه دولوز في عديد المواضيع وخاصة في **الفرق والتثنية** (1968، 57-61) في

---

24) ولذلك يتجه نيتشه الى التعميم، ويطمس عمدا الفروق بين تلك الفلسفات. انظر مثلا الفقرة 112 من **المعرفة الجذلة**.

25) ولذلك نعتقد أن انتحار دولوز كان فعلا اسبينوزا بحتا. أما نيتشة فكان يفهم الجهد عند اسبينوزا على نحو مفهوم الجهد عند هوبز أي ما يكاد يكون الدرجة الصفر من الجهد ! وهذا الخلط بين اسبينوزا وهوبز حول هذا الشأن بالذات انما هو من الأخطاء الشائعة حتى بين كبار الفلاسفة اللاحقين لاسبينوزا، بل ويواصله للأسف الى يومنا هذا اغلب شراح سبينوزا وقراءه !.

26) وهذا ما يجعلنا نختلف مع تأويل دولوز لمسألة المحايثة عند نيتشه، فنعتبر انه قد ترك باب المفارقة مفتوحا، في حين كان الأمر غير ذلك تماما عند اسبينوزا.

صفحات عسيرة بقدر ما هي جميلة. فهو يعتبر ان تاريخ تواطؤ الوجود انما هو تاريخ المرور من دانس سكوت الذي دشن هذا التاريخ بدفاعه عن نوع من وحدة الوجود، رغم انه لا يخطو الخطوة الضرورية لذلك، لتركه الوجود في حال حياد (نفسه 57)؛ الى اللحظة الثانية وهي لحظة اسبينوزا التي كانت لحظة إثبات محض، اذ ان اسبينوزا بتوزيعه الوجود إلى جوهر وصفات واحوال، قد ازاح كل فهم تناسبي للوجود - ليس فقط فهم العصر الوسيط، بل وكذلك فهم ديكارت ! وهنا يعتبر دولوز أن اسبينوزا قد اخرج الوجود فعلا من حال الحياد، عندما جعله ديناميا ومعبّرا. غير ان بعض اللاتمييز (Indifférence) والانفصال ظل يشوب علاقة الجوهر بالأحوال (نفسه 59).

واخيرا يقدم نيتشه في رأي دولوز عبر فكرة العود الابدي اجابة تخرج الوجود من كل حياد وكل بقايا اللاتميز السبينوزي. ان عودة الهو هو الابدية، انما هي معاودة تنطلق من الفرق، وهي اصطفاء للفرق انطلاقا من المعاودة. ولكننا اذا كنا نوافق دولوز على كون الوجود يقال في معنى واحد، هو معنى العود الابدي، هو عود أو معاودة كما يقال، فان الرابطة بين ما يقال وموضوع القول تظل رغم ذلك قابلة لأن تفرض من خارج اي قابلة لأن تكون متعالية، أو محل تعال على الأقل[27].

ان التعدد السبينوزي هو في رأينا ابعد من العود الأبدي النيتشوي ذاته، وذلك لأن هذا التعدد الذي هو الاحوال، هو ذاته الذي يكوّن الجوهر، ولذلك فان الجوهر بلغة العصور الوسطى لا يتلفت عن الاحوال بل هو ذاته هي، وهذا هو التواطؤ السبينوزي الذي لايفتح الباب أمام أي نوع من انواع التعالي، والذي يدعمه مفهوم «الحب الالهي» الذي هو قمة المحايثة، وهو ما لم يفهمه نيتشة أبدا ! (1974، 121-122).

****

12 - ولعله لأن انطولوجيا اسبينوزا متعددة، فلقد كان تفكيره السياسي ديمقراطيا، في حين ان أنطولوجيا العود الابدي وارادة الاقتدار لم تنتج إلا فكرا فرديا (**زرادشت** 61-63) هو ارستقراطي ان لم تقل شيئا آخر، هذا رغم عم كل الترميمات التي قام بها دولوز لنيتشة، (passim,1973).

---

27) ونحن أميل الى قبول نقد باديو لدولوز حول هذه المسألة - انظر A.Badiou 1997 ص 28-32، ويبدو أن دولوز يقبل رأي نيتشة الوارد في 1974، 44-45.

واخيرا - فان السياق لا يسمح، للأسف، بمواصلة هذه الحوارية بين اسبينوزا ونيتشة، ولكننا نريد ان نقول أننا لو واصلناها بالتركيز على إرتباط النيتشوية (هيدجر[28]، فوكو[29]، دريدا[30]، دولوز[31]) على نحو ما بنقد نيتشه لاسبينوزا، لوجدنا آثار السبينوزية عند جميع هؤلاء. ولكن هذا الأمر فيه نظر كما تعود مفكرو العصر الوسيط على القول!

يكفي هنا ان نقول أنه اذا ما تجوّزنا وحوّلنا عنوان هذا الملتقى إلى السؤال التالي: كيف التفكير بعد نيتشة ؟ لقلنا، انه على نحو اسبينوزا (P.Macherey ,1995) أي لقمنا ببناء «صعيد محايثة» يقوم على معاضدة **المفهوم والهوى والحدس**[32]، وانه لذلك اذا كان اسبينوزا «يسوع الفلاسفة» كما قال دولوز وقاتاري، فان بقية الفلاسفة ومن ضمنهم نيتشة انما هم لا محالة من حوارييه.

وهذا لعمري معنى أن تكون فلسفة اسبينوزا - لا نيتشة - فلسفة «الفرق والمستقبل»[33]، وهو، في دعوانا، معنى أن تكون فلسفة اسبينوزا أبعد مدى من فكر نيتشة.

---

28) انظر **الدروس حول شيلنغ** التي ذكرناها، وانظر حول كل ذلك :

E.Balibar, «Heidegger et Spinoza» dans O. Bloch. *Spinoza au XXème siècle* - Paris P.U.F. 1995 - P. Macherey, *Penser avec Spinoza*, Paris P.U.F. 1995.

ونحن نجد عند دريدا تلخيصا جيّدا لما يدفع هيدجر لان لا يتناول اسبينوزا، فهو يقول بصدد ما ورد حول العقلانية الحديثة في كتاب هيدجر **مبدأ العلة** (ص 79 من الترجمة الفرنسية) : «ان ما يقاوم هذا التحقيب، انما قد يكون على سبيل المثال عقلا (أو عقلانية)، أ - لا يخضع لمبدأ العلة على صورته الليبنتزية - أي لا ينفصل عن الغائية أو عن الخضوع التام لهيمنة العلة الغائية، ب - ولا يحدد الجوهر بصفته ذاتا. ج - ويقدم تحديدا لا تمثليا (أو لا تصوريا) للفكرة - اذكر هنا اسبينوزا، الذي لا يذكره هيدجر الا نادرا - وباقتضاب شديد، ولم يتناوله حسب علمي البتة، ومن هذا المنظور بالذات، وفي هكذا سياق». انظر ماورد بتركيز شديد في : 1992 - PP 475-476, note (1).

29) انظر ما قاله A.Negri 1996 حول علاقة مفهوم الخطاب عند فوكو باسبينوزا ص 124-126، وما قاله في 1998 صص 28-32 عن مفهوم السلطة الحيوية، وعن السلطة التكوينية في 1997 صص 40-45.

30) في حواره مع نيقري 1999 بصدد كتابه **اشباح ماركس**، اعتبر دريدا انه هو أيضا اسبينوزي على نحو ما، نحو التقية بالذات (Marrano) انظر الكتاب الجماعي :

(1999) Ghostley Demarcations, symposium on Jacques Derrida's specters of Marx; London, Verso, PP5-16; 260-262.

31) نحن نعتقد أن كل أعمال دلوز حول **الرأسمالية والشكزوفرنيا** انما هي أعمال اسبينوزية صميمة، وهي لذلك تحتاج إلى كبير تمعن، وهذا ما لا نجده إلا حدّ الآن إلا عند نيقري 1997 و 1998.

32) نشير هنا إلى **ما الفلسفة ؟** الذي هو في رأينا كتاب حول اسبينوزا، تماما مثلما هو شأن كتاب دلوز حول **فوكو** (1986):

33) حسب عبارة نيقري (1982) الموفّقة. ولكننا نعتقد أن فلسفة اسبينوزا لا تقدم حداثة مضادة (نيقري 1996) بل هي تقدم «حداثة مغايرة»، وهو ما كنا قد اشرنا اليه منذ سنة 1993 انظر كلمة عدد **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** 14/13، الخاص باسبينوزا والفكر العربي.، ولكن ذلك يستلزم تحليلا ليس هنا مجاله.

ببليوغرافيا

أ - مؤلفات فريدريك نيتشة

1) الترجمات الفرنسية

[1986-1980] ŒUVRES PHILOSOPHIQUES COMPLETES, M. Foucault, G. Deleuze, M. de Gandillac (dir.); Gallimard.

(1977) T.I. Vol. 1. *La naissance de la tragédie. Fragments posthumes* (1869-1872). Paris

(1975a) T.I. Vol. 2. *Ecrits posthumes* (1870-1873).

(1975b) T.II. Vol. 2. *Considérations inactuelles III et IV. Fragments posthumes* (19874-1876).

(1968a) T. III. Vol. 1. *Humain, trop humain. Fragments posthumes* (1876-1878).

(1968b) T. III . Vol. 2 *Humain, trop humain. Fragments posthumes* (1878-1879).

(1970) T. IV. *Aurore. Fragments posthumes* (1879-1881).

(1982) T.V. *Le Gai Savoir*. Fragments posthumes (1881-1882).

(1971) T.VI. *Ainsi parlait Zarathoustra.*

(1974a) T.VII. *Par-dela bien et mal. La Généalogie de la morale.*

(1974b') T.VIII. Vol. 1 *Le cas Wagner. Crépuscule des Idoles. L'Antéchrist. Ecce Homo. Nietzsche contre Wagner.*

(1995) *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grècque* et autres textes, Paris Gallimard.

(1991b) *La Volonté de la puissance* trad. H. Albert, livre de poche

(1991a) *Le livre du philosophie* trad. A. Kramer - Marietti; Paris, G.F.

2) الترجمات العربية

(1979) **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس، المكتب العالمي، بيروت ط. 2 (ط1 1937 ؟).

(1981) **مولد الفلسفة في عصر المأساة الاغريقي** ترجمة سهيل القش المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

(1993) **نيتشه وموت التراجيديا** (مقطتفات)، جمع كامل يوسف، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

(1983) **أصل الاخلاق وفصلها** ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط2

(1995) **ما وراء الخير والشر**، ترجمة فريال حجار - منشورات غروب - بيروت

(1995) **مقدمة لقراءة محاورات افلاطون**، ترجمة محمد وأحمد الجوة دار البيروني صفاقس.

(1996) **أفول الاصنام** ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، افريقيا الشرق - الدار البيضاء

(1998) **انساني مفرط في انسانيته**، ترجمة محمد الناجي، افريقيا الشرق - الدار البيضاء

(1999) **المعرفة المرحة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

(2000) **هذا هو الانسان**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، قصور الثقافة.

ب - مؤلفات اسبينوزا

1) الترجمات الفرنسية

Spinoza (1965) *Œuvres* (4 vol) trad. Ch. Appuhn — Paris Garnier Flammarion.

id. (1968) *Abrégé de grammaire hebraique* trd. Fr. Paris Vrin

2) الترجمات العربية

(1994) **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي دار الطليعة - بيروت، ط3.

(1997) **علم الاخلاق** ترجمة جلال الدين سعيد - دار الجنوب - تونس.

(1998) **رسالة اصلاح العقل** ترجمة جلال الدين سعيد - دار الجنوب - تونس.

(2000) **كتاب السياسة** ترجمة جلال الدين سعيد - دار الجنوب - تونس.

المراجع :

(1939) بدوي (عبد الرحمان) **نيتشه** - القاهرة.

(1961) **زكرياء** (فؤاد) **نيتشه** - القاهرة.

(1962) **زكرياء** (فؤاد) **اسبينوزا** - القاهرة.

(1992) دولوز (جيل) **نيتشه والفلسفة** ترجمة أنسي الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت.

(1998) دولوز (جيل) **حوارات** ترجمة محمد الناجي الدار البيضاء.

(1998) دولوز (ج) **نيتشه** ترجمة أنسي الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت.

(1963) G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Minuit.

(1968) G.Deleuze, *Différence et répétition,* Paris, P.U.F.

(1969) id, *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, Minuit.

(1981) id *Spinoza, Philosophie pratique*, Minuit.

(1991) id *Pourparlers*, Paris, Minuit.

(1993) id *Qu'est ce que la philosophie ?,* Paris, Minuit.

(1994) id *Critique et clinique,* Paris, Minuit.

(1984) Tosel (A) *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris.

(1977) P. Chassard, *Nietzsche, Finalisme et histoire*, Paris

(1995) P. Macherey - *Penser avec Spinoza* - Paris P.U.F.

(1991) Strauss (Leo), *Le testament de Spinoza*, Cerf, Paris.

(1982) Negri (Toni), *l'anomalie sauvage,* Paris, PUF.

(1993) id *Spinoza Subversif,* Paris, Kimé.

(1997) id, *Le pouvoir Constituant,* Paris, PUF.

(1998) id *Exil*, Les Milles et une nuit, Paris.

(1998) Pines (Sh), *La liberté de philosopher de Mimonide à Spinoza*, Paris Desclee de Brouwer, Paris

(1992) Derrida (J). *Du droit à la philosophie*, Paris, Gallilée.

(1995) P. Macherey - *Penser avec Spinoza* - Paris P.U.F.

(1995) O. Bloch (dir.). *Spinoza au XXème siècle* - Paris P.U.F.

(1995) Foucault (M) *Dits et Ecrit 4 vol*, Paris, Gallimard.

(1962) M.Heidegger, *Nietzsche 2 vol*, Paris Gallimard.

(1992) Y.Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris Seuil.

(1997) A. Badiou, *Deleuze*, Paris.

1999) *Ghostley Demarcations, symposium on Jacques Derrida's specters of Marx*; London, Verso,